



REVISTA CIDOB d'AFERS INTERNACIONALS 82-83.

Fronteras: Transitoriedad y dinámicas interculturales.

Reconstrucciones *nacionalistas* frente a la desaparición de las
fronteras.

Ferhat Kentel

Reconstrucciones *nacionalistas* frente a la desaparición de las fronteras

Ferhat Kentel*

RESUMEN

En paralelo a la negociación conflictiva en torno a la definición y al sentimiento de la nación a nivel estratégico, las repercusiones de la globalización, y sobre todo de las negociaciones con la Unión Europea, complican la cuestión de las fronteras y, por consiguiente, la cuestión de la unidad en el contexto turco ("siempre en peligro", según las elites nacionalistas-kemalistas). El discurso nacionalista se consume a nivel popular pero, más que simple consumo o pura producción estratégica, se constituye como una producción de diferentes nacionalismos en las tácticas de la vida cotidiana. Este artículo aborda de este modo las nuevas producciones nacionalistas, profundizando en las tácticas que van de la supervivencia a la subversión o nuevos ritos religiosos en una situación de incertidumbres y de ambivalencias propiciadas por la globalización, por un nuevo encuentro con Occidente y por la desaparición de las fronteras.

Palabras clave: Turquía, nacionalismo, cultura política, pluralidad cultural, fronteras, identidad cultural

*Profesor de Sociología. Istanbul Bilgi University
ferhatk@bilgi.edu.tr

El tema de las fronteras y el riesgo de cambio en su trazado constituyen una cuestión permanente en el seno del nacionalismo turco. La pérdida de los territorios del imperio otomano, la guerra de la independencia contra los “enemigos del exterior y del interior” que, en 1923, desembocó en la construcción de la República Turca sobre las ruinas del imperio, las revueltas étnico-religiosas de los años treinta, las tensiones de la Guerra Fría, el período de violencia política de los años setenta y, finalmente, la cuestión kurda durante los años que siguieron al golpe de estado de 1980, son eventos que remiten a recuerdos malditos en la memoria del nacionalismo turco. A pesar de la obsesión por el pasado (lejano y próximo), paradójicamente, no es difícil avanzar la idea de que el nacionalismo turco vive y se reproduce a través de estos recuerdos de amenazas a la integridad del país y a la supervivencia de la nación turca.

El nacionalismo necesita un mapa geográfico y político para visualizar una identidad abstracta, para que los ciudadanos de la nación puedan identificar y apropiarse un pedazo de tierra. Así va el nacionalismo turco. Sin embargo, la cuestión del nacionalismo y de las fronteras de los turcos comienzan ya con este mapa, que nunca es estable, que baila y que varía a través de la historia. El mapa de la nación turca no es únicamente el de la nueva República, sino más bien una multitud de mapas antiguos que engendran cada uno sentimientos de amargura, rencor, orgullo o gloria en los ciudadanos de cada generación socializada en las escuelas de la República. Cada generación se enfrenta así a una terrible realidad: este mapa –“nuestro mapa”– puede cambiar en todo momento, tal y como lo ha hecho a lo largo de la historia. Entre estos mapas cabe citar uno que figuraba en los manuales de historia de la escuela primaria. En este mapa, que representaba la situación del mundo hace miles de años, el país de los turcos tenía una forma elíptica –de color rosa– en medio de Asia central. De este país rosa surgían flechas rojas que simbolizaban el éxodo de los turcos (después de una catástrofe climática) que se dirigían hacia el mundo entero. Este mapa, que no tenía nada que ver con el mapa actual, nos hacía soñar; mostraba un país de leyenda que rebasaba los límites de la imaginación. El peso simbólico de las flechas también era muy fuerte. El hecho de que se propagaran a través de los continentes mostraba que el mundo entero tenía un vínculo con “nosotros los turcos”. Sin embargo nuestros ancestros, obligados a abandonar su tierra transformada en desierto cuando las aguas se retiraron, nos dejaban un regusto de amargura. También encontramos el famoso mapa que mostraba el Estado de Anatolia después del Tratado de Sèvres que estableció el desmembramiento y el fin físico del imperio otomano en 1918. En él el país de los turcos estaba dividido en varios pedazos de color diferente, que representaban los territorios ocupados por fuerzas aliadas: la ocupación griega en azul, la italiana en verde, la francesa en rojo, la rusa en marrón, la inglesa en malva... dejando en medio de Anatolia, una pequeña parte en amarillo a los turcos; un mapa de pesadilla.

Una figura legendaria de la izquierda turca de la época del 68, Harun Karadeniz, explica en sus memorias su vínculo con “nuestros mapas” y cómo aprendió la historia

turca en la escuela primaria: “(...) somos nosotros los que conquistamos Asia, Anatolia y una parte de Europa. Podemos poner fin a los imperios, levantar nuevos imperios. Sin embargo, sin saber cómo, en un momento de imprudencia, hemos retrocedido”. Karadeniz explica su estado de ánimo y su rabia cuando un día vio el mapa que mostraba a Turquía y sus vecinos: “Turquía me pareció minúscula, inapropiada para nuestra nobleza y nuestro heroísmo, mientras que Rusia aparecía como un continente inmenso”. Y cómo llamó a su hermano mayor y, blandiendo el puño, compartió su rabia: “¡Si quiéramos podríamos vencer a Rusia y recobrar su territorio!” (Karadeniz, 1979).

Los manuales de historia que un alumno corriente recorre durante su escolaridad están sembrados por todas partes de mapas que muestran la ampliación y retroceso del imperio otomano. Pero si estos cambios se viven en tiempo real, durante la vida de un ser humano, trastornan aún más la representación simbólica del país y muestran los pilares de una mentalidad fundadora del nacionalismo turco anclada en la cuestión de las fronteras. Sevket Süreyya Aydemir, un oficial del imperio caído, una futura élite de la República, es decir, un testigo de ese traumatismo radical de la historia turca, explica en sus memorias, *Suyu Arayan Adam* (El hombre que busca el agua), la densidad de su vínculo con la cuestión de los mapas¹. Aydemir es ante todo un joven estudiante de la escuela militar, un “patriota otomano”. En un período muy corto, ante sus ojos pasan los mapas de la grandeza y de la caída del imperio otomano, el del país utópico *Turán* (que emergería con la reconquista de Asia Central) y finalmente el de la República Turca.

“Los territorios de este gran imperio estaban representados con color rosa en los mapas que colgaban de las paredes de las clases. Estos territorios me parecían inmensos como la tierra entera; pero aún así yo los percibía estrechos.”

Ante estos mapas que mostraban los territorios que iban desde África hasta el océano Índico, de Anatolia a Rumelia (Tracia), Aydemir y sus compañeros se sentían orgullosos y no podían esconder su emoción (“¡Nuestras tierras! ¡Nuestro Estado!”). Sin embargo, esta emoción no duró demasiado. Después de la derrota de 1912 en la guerra de los Balcanes, la resurrección se reveló imposible. Las fronteras del país otomano retrocedieron hasta quedarse a dos kilómetros de la Escuela Militar de Erdine, que se encuentra a tan sólo 235 km al oeste de Estambul. Tal y como ocurre en la mayor parte de la *intelligentsia* otomana, el orgullo de Aydemir se transformó en frustración. El mapa que miraba cambió; el África otomana, el Yemen, los Balcanes desaparecieron de la imaginación. Es así como, acompañado por nuevos mapas, nuevos sueños y mitos, descubrió las corrientes “panturquistas”. La patria para él será, a partir de entonces, *El Turán*, que se abría hacia las profundidades de Asia: Crimea, el Cáucaso, el Turkestán. Aydenir y sus compañeros, olvidando el país otomano, adaptan un nuevo sueño (“La Gran Nación Turca”) a la realidad. Pero la realidad también cambia; al pasar al frente caucásico descubrió, con

decepción, Anatolia y su población *atrasada* que no tenía “conciencia de la turquidad”. Por lo tanto, antes del *Turán*—que fracasó muy rápido—, había que instaurar Turquía y un Estado que fuera capaz de crear la nueva nación, con un nuevo mapa. Después del período del comunismo, se hermanó a las ideas de un estatismo fuerte y las del kemalismo.

Según François Georgeon, que interpreta a Aydemir, “el mapa no es sólo una representación simbólica de las realidades, sino que sirve también para alimentar estos sueños” (Georgeon, 2002: 36). La vida de Aydemir es la de los sueños sucesivos, pero también la de las frustraciones sucesivas. Los *mapas* de Aydemir cambiaron durante su vida y el nacionalismo turco ha recogido sus frustraciones. Sus mapas son los de las generaciones futuras; continúan trabajando en la memoria colectiva, alimentando los sueños, pero también reproduciendo las frustraciones. El resultado es una ausencia total de referentes fijos o de larga duración que permitan establecer los vínculos de la nación con el pasado. Los territorios y la historia sobre los que la nación turca cree asentarse son móviles y frágiles al máximo. Las fronteras se mueven desde Asia Central a Anatolia, a los Balcanes, a las puertas de Viena; seguidamente retroceden, aún más atrás; vuelven a desplegarse hacia el Este, por Asia Central; de nuevo dan media vuelta; tantean de nuevo las puertas de Europa (Unión Europea), para retroceder de nuevo... la mirada vaga por aquí, luego por allá... Desplazamientos sin cesar, mapas y fronteras nunca fijas.

¿Se trata de una *nación* nómada? De ninguna manera. Se trata de un *nacionalismo nómada*, que se representa en una *historia nómada* para después instrumentalizarla, pero también instrumentalizar una incertidumbre y un sentimiento de inseguridad que se convierten en la argamasa del nacionalismo y en la causa de un sufrimiento permanente. La socialización de tal lectura de la historia no deja posibilidad de tener el alma tranquila. En todo momento la nación vive bajo el riesgo de ponerse de nuevo en marcha; aprende a vivir como si siempre hubiera otros territorios que le pertenecen, pero también como si el territorio actual no fuera realmente el suyo, como si este territorio fuera a desmembrarse o a dividirse. La nación padece la enseñanza de la inestabilidad de los mapas.

En la enseñanza de este nacionalismo, siempre hay territorios conquistados (“de los cuales estamos orgullosos”), pero también territorios perdidos (“por los cuales sufrimos”). Las generaciones sucesivas viven bajo un discurso nacionalista que no está en paz con sus derrotas, pero tampoco con sus victorias; padecen y reproducen unos traumas que se añaden unos a otros. Finalmente, el nacionalismo turco posee un sujeto “nosotros”, pero este “nosotros” nunca es estable; puesto que se constituye a través de los traumatismos y produce un “turco” desterritorializado que busca su territorio pero que vive también bajo la amenaza permanente de perderlo. Es quizás por esta razón que el eslogan “¡El mundo será turco!” (*Dünilla Türk olacak*) de algunos círculos ultranacionalistas, es muy significativo, puesto que los turcos no podrán jamás estar verdaderamente en paz mientras no sea turco el mundo estero. ¡Una tarea difícil de llevar a término!

EL NACIONALISMO FRENTE A LAS GLOBALIZACIONES

Tal vez “el mundo no será turco” pero los turcos sí viven los efectos de los cambios que se dan en el ámbito mundial bajo la pluralidad de los procesos de la globalización, y esto afecta directamente a los fundamentos del discurso del nacionalismo turco. Este nacionalismo, imaginando una nueva nación, paralelamente a una historia atormentada, ha recurrido a lo largo del siglo pasado, a veces, al modelo civilizacional (*ius solis*, a la francesa) y a veces, al modelo culturalista (*ius sanguinis*, a la alemana). Llegados al punto en el que nos encontramos actualmente, especialmente con las difíciles negociaciones con la Unión Europea, la crisis kurda, la cuestión del islam, el cuestionamiento de la historia oficial (especialmente en lo concerniente a la cuestión armenia y a las masacres de 1915) o simplemente con todas las nuevas cuestiones y actores que surgen en el espacio público, el discurso nacionalista parece ganar nueva fuerza en la sociedad.

De manera general, la globalización produce consecuencias múltiples; de nuevas posibilidades de creatividad en ciertos entornos, a temores, incertidumbres y miedos en otros. O más precisamente, el individuo corriente vive las dos tendencias a un tiempo. La apertura hacia el mundo crea simultáneamente un cierre en el seno del individuo, de los grupos sociales o culturales o de las ciudades. En este marco es donde el nacionalismo parece propagarse (*ascender*) en la sociedad; por decirlo de una manera más precisa, se convierte en una ideología especialmente ante el sentimiento de incertidumbre, y se instrumentaliza en todos los niveles de la sociedad. Así, ante las consecuencias de los procesos globales, pero también por las dinámicas que resultan de los cambios que se dan en el seno de la sociedad, la inestabilidad del individuo corriente que se constituye como “turco” se convierte en un asunto aún más complicado.

Una investigación, que hemos llevado a cabo sobre “el nacionalismo cotidiano” en Turquía (Kentel et al., 2007)², nos muestra que, tras este discurso que impregna el espacio público, los individuos no sólo consumen mapas, manuales de historia o una ideología, sino que también producen otros sentidos y, recogiendo el discurso nacionalista, expresan un deseo de supervivencia social, económica, cultural o política. Refiriéndonos a Michel de Certeau, podemos avanzar nuestra hipótesis central: el nacionalismo turco –como, por otra parte, todos los nacionalismos– puede ser considerado como un nacionalismo que se consume y se reproduce, pero que en esta consumición cambia de forma. Desde esta perspectiva, no se trata de un único nacionalismo sino de una multitud de *nacionalismos* que reflejan las diversas interpretaciones en la heterogeneidad de los individuos. Por un lado, estos nacionalismos interpretados aparecen como las “tácticas” (o respuestas) de los individuos frente a (o dentro de o incluso con) la “estrategia” nacionalista. Por otra parte, la estrategia nacionalista secu-

lar que ha tomado forma a principios del siglo XX se encuentra en una metamorfosis permanente para consolidar su *lugar* (o su territorio nacional) y controlarlo frente a las tácticas de los individuos que han vivido o que viven dentro de esta estrategia (Certeau, 1990)³.

Ante todo, la mayoría de los entrevistados piensa que la globalización es un asunto “interestatal” y que concierne a “los países”. La tierra entera es un escenario en el cual topan “las naciones”; en esta tierra en la que dominan “las relaciones de fuerza”, lo que está en juego es “nuestro lugar”. Pero tras este primer nivel del discurso, que refleja una aceptación general aprendida, llegan las diferentes maneras de conectarse a la globalización. Los grupos sociales, las clases sociales, los círculos de vida cultural o los individuos establecen vínculos mentales o discursivos con lo “global”. Para expresarlo de otro modo, identificándose con un discurso totalizante (“el lugar de Turquía”), el turco medio *se globaliza*; reacciona contra las recaídas de lo global o las interioriza o incluso, simplemente, toma nota de ellas. Estas recaídas se reflejan en su vida cotidiana en la que, por un lado, se beneficia de ellas y, por otro, ante la imposibilidad de hacer frente a la globalización como un conjunto de relaciones complejas y en una situación que lo debilita, dirige sus reacciones contra los derivados de la globalización o incluso contra los otros individuos que se benefician y que sufren la globalización.

Se puede decir que la globalización genera consecuencias positivas o negativas a nivel económico, político o social tanto en la sociedad en su conjunto como en sus componentes. Sin embargo, en un mundo que está recorrido por una multitud de voces, discursos, prácticas y experiencias, la voz del Estado nacional es la que más se debilita. Este Estado que representa el “nosotros”, y cuya voz se pierde en un bosque de voces, de palabras y de ruidos, ya no otorga una confianza total. En medio de un sentimiento de inseguridad que no logra apaciguar el Estado —“lo nuestro”—, y como es imposible dominar los sentidos complejos de la globalización en su conjunto, el individuo, que padece las consecuencias de ésta, se limita a abrazar el discurso del “complot”: el mal o la inestabilidad padecida es consecuencia de complots fabricados por fuerzas superiores, por una coalición de enemigos, con el objetivo de descomponer nuestra identidad, nuestra integridad. Ante este complot, el trabajo nacionalista se pone en marcha para salvar el Estado y “nuestro lugar” en el mapa global.

La psicología de la tensión se nutre del sentimiento de inseguridad y se propaga por las venas de la vida social. Y en estos microniveles es en donde se observan los resultados inesperados de la labor del nacionalismo: la reconstrucción nacionalista para el Estado se reproduce en todos los niveles de la formación y definición de las identidades sociales, o culturales; en las pertenencias religiosas, étnicas e incluso en las pertenencias a una región o a una ciudad; en el consumo de la tradición o en las pertenencias de sexo o de género. Cuando se desciende a estos niveles, aparece un rico abanico de sentidos: la reproducción de la lógica del nacionalismo toma formas muy diversificadas,

combinando el sentimiento de inseguridad en su localidad (cultural, religiosa, urbana, etc.) y los medios de lucha contra este sentimiento, principalmente en la búsqueda de la confianza a partir de los referentes locales.

Las recaídas concretas de la globalización, del capitalismo globalizado con su ideología fuertemente neoliberal, que no necesita necesariamente al Estado-nación, no son las mismas según los grupos sociales. Los actores sociales fuertes, por un lado, pueden adaptarse a las nuevas relaciones económicas y “tienen éxito en la vida”. Por ejemplo, mientras un hombre de negocios modesto expande sus perspectivas y abre panaderías en Rumanía, otro se lanza a la construcción en Asia Central. El caso de Halil, un hombre de negocios de Trabzon (una ciudad costera de la región del mar Negro, al noreste de Turquía) es significativo. Para continuar su actividad económica, su punto de referencia ya no es el mercado nacional definido bajo el Estado-nación. Su mirada se aleja del *centro* (Ankara) y se dirige hacia Rusia. Sin embargo, por otro lado, Halil *que se globaliza de hecho*, vive una *derrota psicológica* en tanto que individuo que padece el discurso defensivo de la estrategia nacional y se refugia bajo la identidad *turca*. Así, al mismo tiempo que expresa su deseo de globalización para hacer negocios, fija también un referente sobre el territorio nacional contra los riesgos de desterritorialización de esta globalización. En la jerga del nacionalismo radical, que toca los límites del racismo, hace referencia, entre otros, a “Atatürk que había previsto, ya hace tiempo, el hundimiento de la Unión Soviética y que había predicho que había que establecer relaciones con este país”.

Un proceso semejante, que también emplea la idea del centro de la nación, puede observarse en un contexto completamente diferente. En Diyarbakir, una ciudad de población kurda en el sureste de Turquía, se observa que los hombres de negocios que hace entre cinco y diez años asociaban sus actividades económicas al mercado nacional turco, hoy en día vinculan sus esperanzas a la región autónoma del Kurdistan, al norte de Irak. Un empresario de Diyarbakir establece puentes mentales y sentimentales con la gente de la misma etnia del otro lado de la frontera, y se apropia cada vez más de su identidad *kurda*. Dicho de otro modo, incluso si los actores sociales fuertes, al menos desde el punto de vista del capital de que disponen, siempre definieron su *identidad* de una manera completamente opuesta, en el momento en que entran en el proceso de globalización, participan juntos al debilitamiento del centro de la nación y de los fundamentos de las referencias nacionales.

Sin embargo, cuando miramos del lado de los actores débiles, la situación parece ser más complicada. En primer lugar, paralelamente al Estado-nación que pierde el lugar central con el capitalismo global, los mecanismos de seguridad social que se desarrollaron con el Estado-nación social, ya no se perciben como una necesidad. Por otra parte, con las nuevas relaciones capitalistas, el pleno empleo deja de ser una *necesidad*; el *paro permanente* deviene algo normal; el derecho al trabajo deja de estar protegido;

el individuo que trabaja, para proteger su empleo, se encuentra ante la obligación de seguir una formación permanente y de reciclarse para adaptarse a la situación que cambia constantemente. Estos actores, cuya capacidad de movimiento es limitada y que viven dentro de las fronteras nacionales, sólo pueden contemplar las ventajas de la globalización de lejos, y viven, sin embargo, sus desventajas de manera personal. En la época de la modernidad clásica y del Estado de la prosperidad, la clase obrera por ejemplo, mediante las actividades sindicales y bajo el arbitraje del Estado-nación, podía tener una influencia relativamente importante frente a la burguesía en la redistribución de la riqueza nacional. Sin embargo, hoy en día, no alcanza ni tan siquiera a identificar un *adversario* en las actividades económicas cuyos centros se encuentran más allá de las fronteras nacionales. En una situación en la que el derecho social está desgastado, los trabajadores principalmente, pero también los actores relativamente débiles, tales como los pequeños comerciantes y las pequeñas empresas, buscan y encuentran su adversario imaginario *fuera, más allá* de las fronteras nacionales. Sin embargo, bajo la fuerte hegemonía del discurso económico neoliberal y la fuerte retórica nacionalista del Estado-nación a la defensiva, desarrollar un *análisis económico* elaborado no es fácil para estas clases con un débil capital cultural. Por ejemplo, mientras que en los países de América Latina, en donde la tradición estatal es relativamente débil, los movimientos anti (o alter)-globalistas pueden expresar sus reivindicaciones *sociales*; en Turquía, las reacciones de las masas golpeadas por la globalización se deforman bajo el discurso nacionalista defensivo en vigor y se hacen invisibles, al transformarse en una xenofobia y desconfianza radical ante todo el mundo.

Si recapitulamos, podemos afirmar que, bajo la globalización, todos los sectores de la sociedad padecen un estado de desterritorialización ontológica (es decir, que no es necesariamente físico), incluso si esto ocurre bajo apariencias diversas. Corresponde a un sentimiento de no-apego a un lugar o a una identidad, de inseguridad, de preocupación y de impotencia permanentes. El mundo que conocemos ya no es el mismo, se transforma; los individuos o los grupos sociales y culturales débiles ya no pueden percibirse como dueños de su vida y destino. En este contexto es donde el nacionalismo se revela como un recurso, como una ideología de refuerzo contra la debilidad, pero también como una especie de *pseudo-capacidad* tal y como se ha podido constatar en Turquía en el momento de las manifestaciones “por la República”, o “por la bandera”, que han atestiguado la formación de una *recomunitarización* defensiva en 2007. Finalmente, la diversidad de experiencias vividas en las capas sociales de la globalización, la ambivalencia en su definición y las incertidumbres de los individuos ofrecen todo eso como materia para el discurso del *recentramiento* del nacionalismo.

UNA GRAN NACIÓN HECHA PEQUEÑA: LA VERGÜENZA

El discurso compartido en la mayor parte de las personas que hemos interrogado desvela un estado de ánimo atrapado entre un pasado glorioso y una “gran nación” y un presente lleno de las insuficiencias y de los fracasos de la “pequeña nación”. En comparación con la imagen de la gran nación impregnada en la memoria colectiva, la pequeña nación-sociedad actual crea una imagen de debilidad, que genera el miedo a ser aplastado en todo momento por las potencias internacionales y globales. Imaginando las fronteras y erigiéndolas a nivel absoluto, la comparación se hace respecto al pasado, pero también respecto a otros países, en particular a Europa. La observación de esta situación negativa y la vergüenza prepara también el punto de partida de un círculo vicioso interesante. La vergüenza alimenta el sentimiento de *culpabilidad* que, a su vez, alimenta los *prejuicios* hacia la sociedad en la cual se vive. Los prejuicios alimentan la *auto-humillación*. Y finalmente, para salir de esta humillación y por la “salvación nacional”, nos proyectamos al otro extremo, al “orgullo”, buscando cada cual su punto fuerte para reforzar este “orgullo nacional”, su laicidad, su religión, su etnicidad, su ciudad, etc. Pero a pesar de estas tentativas para hacer resurgir el orgullo, lo que queda es una amargura. Cuando la comparación se hace desde el punto de vista del desarrollo económico, la imagen de lo negativo atraviesa todas las clases sociales y crea un complejo de inferioridad, una vergüenza general. Cuando se hace desde el punto de vista de la civilización, genera una insatisfacción en los círculos con cierto nivel de formación, una vergüenza ante la mayoría de la población. Mientras que a estos grupos, más bien prósperos y portadores de la secularización y su estilo de vida occidentalizado, no les gusta la Turquía corriente, a ésta, mucho más extensa en volumen, no les gustan los primeros, por sus códigos morales “degenerados”, ni tampoco se gusta a sí misma, pero intenta revitalizar sus valores culturales.

Los turcos critican a los turcos de una manera muy severa. Y estas críticas no proceden sólo de los grupos que no se definen como “nacionalistas”. Incluso a Cemsit, un nacionalista radical que tiene el ideal de promover los valores de la nación y de la sociedad, no le gusta su sociedad:

“No hemos sabido hacer la síntesis de Occidente y Oriente. Una parte de nosotros se ha hecho de Occidente, otra de Oriente. Lo hemos utilizado según nos conviene. Es decir, cuando nos conviene somos orientales, musulmanes; cuando nos conviene, occidentales, civilizados, contemporáneos, etc. Ahora, en tanto que sociedad que no ha sabido asegurar su autoconfianza, en tanto que individuos que no han podido salvaguardar sus juicios de valores y hacer emerger la belleza de sus juicios de valores,

nos satisfacemos atribuyendo nuestras lagunas a los otros, afirmando que ‘ellos tienen más lagunas que nosotros’... Hemos comenzado a satisfacernos con los errores de los otros”. (Cemsit, cuarenta años, pequeño comerciante, Çorum)

Así, una sociedad que permanece atrapada entre dos realidades, y con unos individuos que no se asemejan los unos a los otros, significa para Cemsit la pérdida de la identidad de la sociedad y constituye un peligro. Es posible escuchar versiones diversificadas de estas críticas hacia el “nosotros”, “los turcos” desde los *ülküciüs* (los “idealistas”)⁴ hasta los socialdemócratas nacionalistas moderados; desde las categorías socioeconómicas en lo alto de la jerarquía social hasta aquellas que están en la parte baja, es decir, los círculos que se definen como “nacionalistas” dentro de un abanico muy amplio. Esto revela la constatación de la incapacidad de devenir una sociedad o la insatisfacción de la sociedad ante ella misma. Esta insatisfacción aporta una inquietud en el individuo, el individuo que vive entre sus conciudadanos... que no otorgan confianza... así, la nación turca corriente no se gusta y, haciendo esto, crea fronteras en su seno.

El movimiento de péndulo entre la humillación y el orgullo que vive la identidad turca media es la consecuencia de una “transformación de una gran sociedad en una pequeña sociedad” o de la socialización de este *saber*. Dicho de otro modo, en el imaginario de cada ciudadano turco corriente ocupa un lugar central la imagen del Estado fuerte y de la sociedad fuerte que existió en el pasado. El itinerario de esta gran sociedad está pavimentado con la reproducción de los arrepentimientos de las “ocasiones perdidas” pero también de las humillaciones provocadas por el hecho de que “no logramos mantener la cabeza alta”. Por consiguiente, la solución para tener paz y salir de los complejos parece ser la reconstrucción de una “gran sociedad”. Y para convertirse en una gran sociedad, habría, por un lado, que hacerse fuerte económicamente, desarrollarse aprovechando las “ocasiones”; y, por el otro, seguir un camino en el cual el orgullo no quede aplastado y en el cual una “esencia turca” hipotética quedaría salvaguardada. Finalmente, la identidad turca ideal imaginada corresponde a una síntesis: un nacionalismo que asocia lo económico y lo cultural.

LA INQUIETUD DE LAS IDENTIDADES RELATIVAS Y LAS BÚSQUEDAS PARA FIJARSE

Hasta aquí hemos intentado dilucidar una mirada sobre sí mismos como turcos, una mirada que se realiza situándose al exterior o en el lugar de los otros. Por otra parte, cuando nos giramos hacia el interior y empezamos a viajar por los corredores de esta

identidad que busca la salvación, las evaluaciones se complican; las definiciones cambian según el lugar y el tiempo, cambian de lugar conjuntamente con la definición de las otras pertenencias. La *turquicidad* empieza a revelarse como los movimientos de una *identidad relativa*. Su relatividad es más visible en los círculos que están más próximos a la idea de *frontera*, que viven dentro de las fronteras simbólicas, como es el caso, por ejemplo, de los inmigrantes procedentes de los Balcanes, que atraviesan estas fronteras en los dos sentidos. Las historias del “paso de la frontera” o las memorias del itinerario seguido por los inmigrantes de los Balcanes se parecen, pero son también diferentes y sobre todo muy recientes. Si dejamos de lado las minorías no musulmanas (armenia, griega, judía) que son percibidas como “extranjeras” por las políticas segregacionistas del Estado (a pesar de estar en “territorio turco” desde hace siglos, bastante tiempo antes que los *turcos*), estos círculos de origen balcánico son los que viven con más fuerza el sentimiento de “extrañeza”⁵. Esta extrañeza está construida o bien por sus propias experiencias, o bien por las experiencias de sus padres que nacieron en otro lugar y que vivieron, tanto de un lado como del otro de la frontera, la sensación de ser “diferentes”.

La llamada “extrañeza” es una situación gradual; es posible que todo el mundo sea percibido como un “extraño” en cualquier parte y que todo el mundo encuentre su propio “extranjero”. A medida que nos alejamos de nuestro propio entorno o de una pertenencia que constituye la referencia inicial, en cada etapa podemos encontrar “extraños” que presentan apariencias diferentes y que alcanzan diferentes significados. A medida que cambiamos de frontera y que nos alejamos de la familia, del barrio, de la ciudad, de nuestros conocidos más cercanos, étnicos o religiosos, la definición del extranjero cambia y son, en última instancia, las fronteras nacionales las que ofrecen la formulación más clara del “extranjero”. Esto quiere decir que también la definición del nacionalismo cambia; el término genérico “nacionalista”, que designa un vínculo con la nación moderna imaginada (o una cultura común sobre el territorio nacional), puede perder completamente su razón de ser y referirse a entidades más restringidas, a saber, la ciudad, la etnia o la religión.

En Hatay (una ciudad de la ribera del Mediterráneo, al sur de Turquía) que tiene una población compuesta de diferentes religiones y etnicidades, a pesar de una cohabitación relativamente lograda en comparación con el resto del país, las “diferencias” y las construcciones identitarias posicionándose frente a los otros atestiguan la presencia de múltiples fronteras. El discurso de Ali (de origen árabe) muestra que la identidad colectiva y el nacionalismo pueden ser percibidos de una manera muy diferente:

“Se habla del nacionalismo; ¿de qué nacionalismo? ¿Nacionalismo de la religión, de la secta o de la patria? Yo prefiero el de la patria”. (Ali, cuarenta años, Hatay)

Incluso si la relatividad es más visible en los que son de origen balcánico o en los círculos que comparten orígenes culturales con un más allá de las fronteras, como es el

caso de los árabes del sur, o de los kurdos del sureste o incluso de los azerís del noreste, incluso en pleno centro de la Anatolia, por ejemplo en Çorum o en Sivas, es posible seguir las diferentes configuraciones de esta relatividad. El ejemplo de Kazim, que se apropia del “nacionalismo de ciudad” revela los múltiples círculos del nacionalismo:

“Respecto a la definición del nacionalismo... existe de ciudad, un nacionalismo de país y un nacionalismo legal. Por supuesto, yo me defino también como nacionalista turco, pero en primer lugar soy un nacionalista de Çorum. Sólo después me vuelvo hacia mi país. Las tierras en las que vivo son las que cuentan primero”. (Kazim, cuarenta y cuatro años, Çorum)

La complejidad de la relatividad, la inquietud provocada por esta complejidad son visibles sobre todo en el distinto acento que se le da a las diferencias y las fronteras imaginadas en el seno de la nación. Precisamente para salir de esta inquietud que aumenta con la multiplicación de las fronteras, surge una tentativa de vincular las piezas sueltas. El uso variable de dos referencias sólidas y vinculadas entre ellas –la *turquicidad* y la religión– se convierte en una operación vital. Los dominios protegidos del islam, por un lado, y de lo turco, por el otro, cubren las pertenencias inciertas de los *pequeños nacionalismos*. El hecho de ser musulmán, apoyándose en la continuidad y las tradiciones, entra en juego allá donde el nacionalismo secular deja lagunas, mientras que la *turquicidad* añade legitimidad en el dominio jerarquizado que es representado por el Estado, donde el poder está condensado y donde la pertenencia religiosa no logra obtener una fuerza primordial.

El individuo corriente constituye su autoconfianza apoyándose en ambos recursos. Ante los riesgos de alejarse del centro y caer en los márgenes, la interpenetración de lo religioso y de la *turquicidad* garantizan una identidad segura, y se convierte también en el por qué de la *dominación del término medio*. Es así como lo turco y lo musulmán se utilizan de manera sinónima e intercambiable, uno en el lugar del otro. Si recapitulamos, el resultado es el siguiente: este promedio, compuesto de una cierta religiosidad y de una nacionalidad cada vez más etnicizada, coexiste con una tendencia en la cual se marcan cada vez más las diferencias. En un círculo vicioso las diferencias fragilizan la unidad nacional, la estrategia nacional se moviliza y la idea de la unidad se impone; por no suprimir las diferencias y recrear una unidad coherente, se hace invasora pero incapaz de suprimir las diferencias. El nacionalismo se interpreta de acuerdo con la multitud de diferencias y se convierte en la causa de una fractura mayor.

Hablar de diferencias está vinculado con la época en que vivimos. Es un nuevo lenguaje, el de la época posmoderna, el de la crisis de la centralidad, de las instituciones y de una metanarrativa modernista. Este nuevo lenguaje suscita también una posición a la defensiva. Paralelamente al sentimiento de humillación en la “carrera internacional”, que hemos evocado anteriormente, y a las dinámicas globales exteriores, que ponen en exergo “el derecho a la diferencia”, de cara adentro, el discurso de la diferencia, especialmente alre-

dedor de la cuestión armenia y kurda, genera esta posición nacionalista a la defensiva. Por no enfrentarse a las dinámicas internacionales o globales, este nacionalismo que se renueva toma como diana estas identidades interiores que simbolizan la “traición” y el “peligro de descomposición” para la nación. De este modo, la definición del extranjero se desplaza. La reconstrucción de los *extranjeros* del interior sirve para satisfacer la necesidad de una identidad nacional que se ve reducida en la imaginación de cada individuo. A medida que se multiplica el número de los que son percibidos como “extranjeros”, los esfuerzos por redefinir la *turquidad* aumentan y el sentimiento de ser turco se hace cada vez más denso. Sin embargo la *extrañeza* es relativa. A primera vista, incluso si esto evoca a aquellos que están más allá de las fronteras establecidas por el Estado-nación, con los procesos globales, el extranjero de fuera no está tan lejos. No es necesario que el extranjero que se hace visible esté presente como cuerpo físico en carne y hueso. Un individuo que vive en la misma tierra o en la misma ciudad, gracias a la circulación de los mensajes y valores globales, se dota de referencias *extranjeras* y envía signos *extranjeros*. Se transforma en *extranjero* al tener características diferentes respecto al “nosotros”. Cada uno se convierte en el extranjero de sí mismo. Si ponemos el acento sobre la misma palabra (el extranjero), pero le atribuimos un sentido diferente, cada cual produce *su nacionalismo*.

Si hacemos una conclusión intermedia, podremos decir que el nacionalismo es una representación que se aprende por medio de los mecanismos de socialización, de la educación, de los maestros, de los medios de comunicación, de los líderes de opinión pública. Pero *definir* esta representación no quiere decir que queramos controlar la significación dada por sus consumidores, ni saber cómo la manipulan. El nacionalismo, si nos referimos a Michel de Certeau (1990), es un concepto como la ciudad; ser nacionalista es una pertenencia a esa ciudad y una utilización de esta. En efecto, existe la *palabra* ciudad y la representación que se dibuja con esta palabra; pero los “artes de hacer” en la ciudad, los “usos” de la ciudad son incontables. Cada cual, “habitando y caminando en la ciudad”, vive la ciudad de una manera diferente y ésta no puede guardar *una* representación eternamente. A causa de esta multitud de percepciones del *sí nacional* y de la identidad nacional tan diferenciada, del mismo modo que los urbanistas que no dejan nunca de “replanificar” la ciudad, las actividades laboriosas del Estado (o de la estrategia del nacionalismo en general) no cesan jamás de redefinir el nacionalismo. La reacción está asegurada permanentemente contra cualquier tipo de imagen que perturbe el orden (como, por ejemplo, las identidades étnicas o religiosas, la identidad kurda a la cabeza, el cuestionamiento de las páginas oscuras de la historia oficial, el pañuelo de las mujeres musulmanas etc.). Mirando las condiciones mundiales que cambian, del mismo modo que se percibe la vida como una guerra en las tensiones económicas sociales y culturales, también el nacionalismo es vivido como una guerra. El nacionalismo aparece como una demanda y una tentativa permanente de crear “la nación que nos resulta más apropiada” bajo una nación que no pudo nunca ser reificada.

EL PROMEDIO RELIGIOSO NACIONALIZADO

La búsqueda de la nación se realiza en varios niveles, entre otros, a nivel regional, étnico y religioso. Ya sea al este o al oeste, kurdo o circasiano, suní o aleví, esta búsqueda está acompañada por el miedo y la incertidumbre en este mundo y este país, cada vez más múltiple e inestable. Tomemos por caso únicamente las religiosidades que entran en este juego de la búsqueda. Sea cual sea su lugar en el abanico de religiosidades, pertenencias culturales o políticas, es posible observar la predominancia de un miedo común ante lo *extranjero* religiosamente hablando. Entre las cuestiones que concretizan o simbolizan este miedo, puede ser citada en primer lugar la que está vinculada a las actividades *misioneras* del cristianismo. Incluso la palabra “misionero” está cargada de sentido: evoca el pasado, la pérdida de las tierras, la revuelta armenia que se produjo tras las actividades misioneras de la época otomana. Pero el sentido que despierta la palabra también es paradójico, puesto que suscita más o menos el mismo efecto negativo en los entornos laicos que en los entornos islámicos. El “misionero” no evoca únicamente la cuestión religiosa, sino también la *turquicidad*, en tanto que símbolo del extranjero por excelencia. Revela los fundamentos *islámicos* de la República, especialmente frente a las comunidades no musulmanas, a las que se obligó a abandonar el país o fueron despojadas de todos sus bienes durante la construcción y la purificación nacional. La palabra provoca una imagen de peligro y sirve como catalizador para la constitución de una identidad con un imaginario que mezcla lo turco y lo musulmán.

Ismet, el musulmán *racional*; Ethem, el *ultra-nacionalista*; Nuri, que vive con “el miedo a dios” y que es miembro de la nueva organización *Kuvayi Milliye* (Fuerza Nacional) que reclama una “nueva guerra de independencia” (refiriéndose a la de 1919-1922), o Dilek, joven con pañuelo; todos ellos temen a los misioneros. Tomemos el ejemplo de Dilek que vive en Konya, una ciudad reconocida por su profunda religiosidad. Según ella “Turquía va hacia la descomposición debido a la presencia de religiones diferentes. Ya no hay *turquicidad*”. A continuación añade:

“Alrededor de nosotros están el cristianismo, el judaísmo y los misioneros. Estos aumentan [¿Qué dicen? ¿Qué explican?] No lo sé; hasta ahora no me he encontrado con ellos, pero tengo amigos que se han encontrado con misioneros. No tengo a nadie cercano que se haya convertido al cristianismo pero he escuchado que los hay”. (Dilek, Konya)

Todas estas personas que vienen de geografías, de identidades políticas y culturales y de condiciones sociales diferentes ven en los misioneros un *espectro*, una *alteridad* o

una *extrañeza*. Ninguno tiene miedo de su propia identidad, sino de la de los otros, especialmente en lo que respecta a la gente “ignorante, que tienen necesidad de dinero y que son susceptibles de ser engañados”. Cada uno de ellos, pasando por itinerarios diferentes y apoyándose en el espectro del misionario que se constituye como *contra-símbolo*, alimenta el discurso nacionalista. En general, por medio de los “rumores que llegan a sus oídos”, su confianza respecto a la sociedad en la que viven se pierde y, bajo el discurso nacionalista, encuentran un refugio o un lenguaje de defensa.

Los misioneros vienen de *fuera*; el trabajo de la estrategia nacionalista para elevarse contra el peligro es más fácil al menos para apuntar al *enemigo*. El hecho de verlos sobre los territorios turcos provoca recelo en ciertas personas. La masacre en Malatya de tres cristianos (de los cuales dos eran turcos y uno alemán) por parte de cinco jóvenes en abril de 2007, en una librería en la que se venden libros sobre cristianismo, es un ejemplo de esto. Sin embargo, los enemigos no son sólo de *fuera*. Los armenios autóctonos que, después de las masacres de 1915 y las políticas discriminatorias durante todo el período republicano, constituyen una población pequeña (70.000 en el seno de una población de 70 millones de habitantes), son un ejemplo de esto. Los armenios, por el recuerdo que evocan, pero también por la crisis que provocan por su cuestionamiento de la historia oficial, son también un símbolo del “extranjero de dentro” con su religión diferente, su lenguaje diferente y su memoria diferente. En enero de 2007, el asesinato de Hrant Dink, el redactor jefe del periódico armenio *Agos* (publicado en turco y en armenio), un intelectual demócrata que soñaba con la transparencia histórica y la reconciliación de turcos y armenios, es un ejemplo que revela la instrumentalización del “miedo a la diferencia” por las fuerzas putschistas oscuras, a la manera de Gladio.

Otro ejemplo de la creación del extranjero se puede observar en el caso de los alevís, la rama heterodoxa del chiísmo que utiliza los colores anatolianos, que se vincularon a una mezcla de tradiciones chamánicas e incluso cristianas y que han estado en permanente conflicto con el sunismo ortodoxo durante el período otomano. Los alevís sufrieron el sunismo y tomaron rápidamente partido por la república laica para defenderse contra la dominación suní. Sin embargo, el Estado necesitaba ante todo un islam domesticado y había puesto en pie un aparato central (la Dirección de Asuntos Religiosos) con la intención de apuntar a la mayoría, a saber, los suníes. De este modo, el alevismo minoritario, que aseguraba un soporte social y cultural para las políticas laicas del Estado, quedó paradójicamente excluido de la representación religiosa de más alto nivel. A pesar de su apoyo a las políticas estatales (y de la adoración a Atatürk, que junto a Alí, el yerno del profeta Mahoma, era una personalidad casi sagrada), el alevismo ha permanecido ausente a nivel estatal y ha seguido siendo una referencia del *otro* en la reproducción del nacionalismo común de los circuitos religiosos.

Se puede comparar el efecto que crea este alevismo con el creado por los misioneros. El *misionariado* es un fenómeno que hace referencia al *exterior* o que viene del

exterior y que genera un miedo. Durante nuestra investigación no pudimos encontrar ni estos “misioneros” ni los “convertidos al cristianismo”; y por lo tanto no pudimos saber lo que vivían las personas que son la causa de este *miedo*. Sin embargo, entrevistamos a los alevís que, a pesar de estar más o menos impregnados del discurso nacionalista secular, se sienten exteriorizados por culpa de su identidad constituida como creencia. El alevismo está en el centro de debates religiosos bastante densos. El dogma suní tiene tendencia a evaluar el alevismo como parte integrante del islam y, por lo tanto, no es merecedor de ningún reconocimiento particular ni ningún lugar en el seno de la institución religiosa (la Dirección de Asuntos Religiosos). Pero los alevís presentan un aspecto muy heterogéneo; igual que hay alevís que tienen prácticas y rituales bastantes diferentes de los de los suníes y que se guardan de identificarse con el islam mayoritario, también los hay que no quieren ser percibidos como “diferentes” en la casa del islam. Si dejamos de lado la voz del *establishment* religioso de la nación que, por razones de homogeneidad nacional, no reconoce la diferencia de los alevís, las percepciones a propósito de los alevís varían dentro de la población suní. Más allá de lo no-dicho, de distancias más o menos cercanas con los alevís, en el seno de esta población existen ante todo prejuicios que perduran desde hace siglos. El alevismo es un fenómeno al que incluso tememos *abordar*: los alevís no son “verdaderos musulmanes”, la carne que cortan no es *halal*, está “mancillada”... Por otra parte, corren los rumores sobre algunas de sus prácticas, de las que nadie ha sido testigo, pero que circulan de boca en boca y que se aceptan como verídicas. Estos rumores sobre la religiosidad “extranjera” de los alevís generan fronteras entre ellos, pero también funcionan como una razón de su exclusión. Un ejemplo de estos rumores infundados es el que corre sobre la práctica religiosa de la famosa *mum söndü* (vela apagada), atribuida a los alevís y que presupone “relaciones sexuales colectivas”. Este rumor probablemente surge en referencia a los rituales alevís practicados conjuntamente por hombres y mujeres, pero también por la clandestinidad a la cual se retiraban ante la represión sufrida durante el período otomano. Un aleví explica su experiencia con un joven con el que se encontró en otra ciudad diferente de la suya y que habla de la “vela apagada”.

“Me dice: ‘aquí nunca hablamos a los alevís’. ‘¿Por qué?’ y me dice: ‘cómo que por qué? No nos gustan los alevís. La madre o la hermana no cuentan para ellos. ‘Apagan las velas’. ‘¿Cómo?’ ‘Entran en una habitación, encienden sus velas, y a continuación las apagan. Y en cuanto están apagadas, cada uno toma a una mujer y tiene relaciones (sexuales) con ella, sin tener en cuenta si es su madre o su hermana’. Yo le pregunté: ‘¿quién cuenta eso?’ Y él me dijo: ‘el *hodja*’ (...) Evidentemente la expresión *mum söndü* es el tema recurrente de aquellos a los que no les gustan los alevís. Son los nacionalistas o nacionalistas de secta los que han sacado esta historia. No existe el *mum söndü*”. (Haydar, Hatay)

“La carne cortada, la comida preparada por los alevís” adquieren aspectos comparables a los de la Biblia, el libro de los “misioneros cristianos” a ojos de quienes los critican. En los círculos que sienten más insegura su identidad, mediante el *mun söndü*, los alevís se convierten en personas *intocables*, con las que no hay que tener el menor contacto posible, hasta el punto que si los tocamos se pone en peligro la existencia, la tradición, la moral. Como el misionero que es percibido como un peligro, el alevismo también se transforma en un peligro. Esto es simétrico: los alevís también se sienten aún más en peligro ante una mayoría dominante. El miedo ante el alevismo crea un miedo recíproco en las personas que viven con la identidad aleví. Algunos alevís, debido a su miedo acumulado en sus tradiciones, se refugian en la invisibilidad. Las incertidumbres y los miedos ante los otros facilitan la reproducción de los estereotipos mutuos de individuos que, aunque es cierto que son diferentes, viven en la misma geografía y respiran, en sentido general, el mismo aire cultural.

La religión de cada uno es interpretada; el sunismo (o el islamismo en tanto que movimiento político y social) y el alevismo también son interpretados, y estas interpretaciones producen a veces diferencias profundas. Al frente de estas diferencias está la que se encuentra en el nivel de los vínculos con la estrategia nacional. En general, incluso si la mirada de estos grupos puede ser aceptada como procedente de una misma tendencia cultural, existen fisuras profundas muy importantes entre ellos. Incluso en los contextos en los que se hace referencia a la capacidad de la religión para unir los individuos sin hacerlos iguales, se pueden ver los discursos que generan estas fisuras. La religión, a pesar de su mensaje universal, bajo el discurso nacionalista pierde el derecho a la última palabra. Los grupos que se reconocen a través de las fisuras y se definen en relación a sus fisuras dejan la última palabra a la capacidad abrumadora del discurso nacional.

El discurso nacional es ineludible. Es una aglomeración a la defensiva de técnicas y propagandas de hace mucho tiempo, alimentada por los golpes de Estado, las crisis permanentes, el miedo a descomponerse (especialmente el provocado por la cuestión kurda), la instrumentalización de Atatürk, erigido en ídolo que lo vigila todo. Para sobrevivir en un mundo de riesgos y para no sucumbir ante los peligros que proceden del otro lado de las fisuras, el Estado y su ideología nacionalista sirven de refugio. Cada grupo intenta aliarse con esta ideología para ganar una baza suplementaria y reconstituir una nueva fuerza. El resultado es el deseo de “conformidad”, al menos en la apariencia, y las técnicas erigidas para realizar ese deseo. Dicho de otro modo, los individuos son visibles bajo este *formato* nacionalista. Siguiendo a un viento que sopla según las condiciones económicas y sociales, cada uno se adapta al discurso predominante, según su interpretación. Aquí, el miedo y los intereses juegan un papel primordial. Más importante que estos factores externos es la transformación que vive el individuo en su interior, en su personalidad. El individuo que se conforma termina

por *creer* en lo que se adapta. Ya sea profundamente islámico o secular (o laico), cada uno *cree*. El islam, o estas diferentes *religiosidades*, al apoyarse en recuerdos, técnicas de supervivencia y maneras de hacer que se convierten en depósitos de sentido, producen nuevos medios para acompañar las prácticas e interpretaciones que se encuentran bajo la estrategia moderna, capitalista y nacional, para finalmente conformarse a ella.

Los individuos, bajo el discurso nacionalista, legitiman ellos mismos su existencia y por consiguiente sus intereses. Cada uno habla de los valores de la sociedad (“nuestros valores nacionales o religiosos”), “porque siempre es lo que ha visto”, “lo aprendió de sus padres o en la escuela” o “porque ha nacido dentro de ellos”. Pero estos *valores* son interpretados de tal manera que terminan a veces por oponerse completamente y revelan intereses en conflicto. Aparece así una ecuación entre los *intereses* y los *valores de la sociedad/nación*; esta ecuación posee un carácter móvil sobre las maneras de legitimación. Los intereses se hacen unas veces invisibles tras los valores; otras veces de acuerdo a los intereses, los valores (nacionalidad, religión u otro conjunto de valores) son reinterpretados y se modifican. En este caso, lo que llamamos “valores”, es decir, las referencias a las que hay que seguir, incluso si cambian con el tiempo, sirven de búnkers que dan una visibilidad legítima y en el interior de los cuales podemos movernos relativamente libres.

La religiosidad es, sin duda y en gran medida, domesticada en las estructuras de la vida moderna y secular. Los musulmanes tradicionales o los islamistas radicales de los años ochenta, como nueva clase social ascendente, empiezan a entrar en la vida económica y social. Mientras que la religión adquiere nuevas formas adaptadas a la modernidad y juega un papel de socialización u ofrece un medio de hacer política, han empezado a aparecer nuevas formas híbridas de expresión y de resistencia. Estas nuevas formas ocupan el lugar dejado por la religión. Pero en todo caso, estas formas nacen dentro de la estrategia nacionalista. Repiten el lenguaje del nacionalismo, pero sobreentienden otra cosa diferente a la unidad nacional; expresan una especie de revuelta que se apoya en las condiciones de exclusión, de incertidumbre y de riesgos permanentes.

En los años ochenta y noventa la religión, bajo su forma de “movimiento islamista”, pierde su carácter indignante y se adapta a la sociedad moderna y capitalista *en armonía*, pero esta observación no lo explica todo. Mientras se presenta o parece presentarse en armonía, es posible ver las trazas de la revuelta. Por ejemplo, la revuelta de Cevdet, un maestro jubilado y antiguo *ülküciü*, es muy clara. Actualmente se ha alejado de este movimiento, que tiene una historia bastante sangrienta en la violencia política de los años setenta, y tiene más afinidad con su cultura islámica. Discutimos con él en Erzurum (ciudad célebre por su conservadurismo y nacionalismo de tintes religiosos). Su revuelta se dirige contra el elitismo republicano y el laicismo “antimusulmán”, que se manifiesta, entre otras cosas, en la interdicción del pañuelo en los establecimientos

públicos, especialmente en las universidades. Cevdet equilibra esta revuelta, que corre el riesgo de ser subversiva, apoyándose en su punto fuerte: combatir por el país contra el PKK (organización armada kurda) refuerza la legitimidad de su discurso.

“Cuando se trata de la guerra, se apela a Mohammed (el nombre más extendido en Turquía, que representa el ciudadano corriente musulmán, con su cultura tradicional); cuando se trata de el impuesto, se apela a Mahoma... El hijo es rector en la universidad, la madre no puede entrar porque lleva un pañuelo en la cabeza. Su hijo muere como mártir por el país, ella, ella es excluida... Los musulmanes son excluidos de varias cosas. A veces monto en cólera. Es como si se tratara de esclavitud; los esclavos pueden pasearse únicamente dentro de los límites autorizados... Nosotros, la gente de este país, no merecemos ser ciudadanos de segunda clase. Si sacrificamos nuestra sangre por este país, tenemos que poder hacer uso de nuestros derechos también. Utilizar nuestros derechos no se trata de una limosna... Nosotros somos los propietarios de esta patria. A veces pienso; si hay una guerra ¿acaso saldrán en defensa de esta patria esos grupos que son contrarios a la religión? Pero el otro irá... [¿Tiene acaso que ver con la diferencia entre ricos y pobres?] Por supuesto... Es triste ser tratado como un hijo adoptivo”. (Cevdet, cincuenta años, Erzurum)

Se puede decir que la religión, que fue derogada como categoría del “antiguo régimen”, continúa su vida en la nueva estrategia de la “nación turca” y se vincula a la percepción de la patria y sus instituciones. La *turquicidad*, aquí, es un medio de defensa; asegura, para los entornos religiosos, una especie de visa para poder circular en la estructura dominante. Pero no es un collage pragmático simple; es una articulación interiorizada con el tiempo. Por expresarlo de otra manera, una comunidad que no puede consolidarse como antes continúa su existencia ahora bajo otra *comunidad imaginada*. Tan pronto se subleva como predomina la actitud contraria: bajo la presión del nacionalismo, el espacio religioso, se convierte en el espacio de la continuidad y de la defensa de la tradición, incluso si la religión es cada vez menos visible

Los itinerarios seguidos por las religiosidades en las prácticas cotidianas esclarecen también las prácticas del nacionalismo. Del mismo modo que no hay *esencia* o *verdadera religión* en la religión *realizada* en la práctica, buscar una *esencia* o un *verdadero nacionalismo* en el nacionalismo tampoco tiene sentido. Lo que importa aquí no es la pertenencia sino cómo se vive esta pertenencia. Con estas *palabras* comunes (religión o nacionalismo), los individuos viven *rutas* diferentes, utilizan técnicas diferentes. Estas rutas que constituyen la identidad muestran también cómo la ficción se fabrica y cómo se transforma. En las rutas que conducían en otro tiempo a la ficción de las identidades religiosas se fabrica hoy la ficción del nacionalismo. Se puede adelantar

la idea de que las ficciones que cubren el conjunto de la sociedad juegan un papel fundamental al ser las referencias macro más importantes. Por ejemplo, el *laicismo*, construido como un discurso que pretende superar la ficción religiosa de la sociedad y reconstruir la sociedad, muestra también cómo el nacionalismo se convierte en una referencia central:

“Somos un país laico, es decir, tenemos que ser un país laico. Es decir, lo nuestro es el laicismo, es ser laicos. En nuestro país existe el fenómeno del laico”. (Muhsin, treinta y dos años, obrero de la construcción, Estambul)

La declaración de Muhsin muestra que se trata de un discurso al que “hay que conformarse”: el *laicismo*... es casi una obligación; un punto de referencia del cual no podemos escapar; una frase de comienzo a la que hay que referirse, enunciarla, al menos repetirla o imitarla, incluso si no nos la creemos.

El nacionalismo secular de la sociedad moderna es *religioso* también, y ocupa el lugar de la religión islámica del antiguo régimen. Pretende erigirse como una nueva religión, sin poder remplazar completamente la religión islámica de seis siglos; pero se apoya también, por ejemplo, en las definiciones del “otro” según el islam. El posicionamiento del lenguaje o la estrategia del nacionalismo inicial contra “lo extranjero” es hoy en día mucho más visible por lo que respecta a la cuestión del *espectro del misionariado*. Esto se revela no sólo en los nacionalismos defensivos, impregnados de lo religioso, producidos por los actores sociales débiles, sino también en los nacionalismos más bien seculares/occidentalizados de los círculos más bien acomodados o de las clases medias. Podríamos decir que casi todas las versiones del nacionalismo turco se apoyan en la *xenofobia* (al menos del *miedo del extranjero*). El papel fundador de la xenofobia (cuyo contenido se llena mediante los no-musulmanes y el antioccidentalismo) en el nacionalismo turco es central. Paralelamente a los nacionalismos populares que amalgaman lo religioso, las maniobras actuales del nacionalismo secular hacia la xenofobia, pasando por posiciones antiamericanas pero también por el antieuropeísmo, indican este bagaje histórico que ha hecho posible estas maniobras.

Si recapitulamos, el nacionalismo (o la religión) es un lenguaje o una estrategia que posee una gramática, que dicta lo que hay que decir y hacer, que tiene sus reglas y que define un espacio de sentido o un territorio físico. Sin embargo, lo que diga el que utilice este lenguaje es otra cuestión; el sentido de lo que es explicado está en relación con las tácticas de los consumidores de este lenguaje, y esto quiere decir que el consumidor puede ser diferente por completo de lo que la estrategia dice.

LOS NACIONALISMOS BAJO LA NACIÓN: “LA TURQUÍA QUE SE DESCOMPONE”

Como hemos visto, uno de los resultados de la investigación sobre el nacionalismo cotidiano en Turquía reside en los esfuerzos por sintetizar el pasado y el presente; en la búsqueda de la armonía o de la conformidad que podemos calificar también como un deseo fuerte de *coexistencia*, de *vivir juntos* o la “resistencia contra la descomposición”. Sin embargo, esta constatación de deseo va acompañada de otro resultado. Se trata de un lenguaje *descompuesto* y que *descompone*, y que es utilizado con la misma fuerza. Este lenguaje se revela, por un lado, en las diferencias que hay en la definición y el contenido de la coexistencia y, por el otro, en las diferencias en la enunciación de este deseo, es decir, en los componentes de este mismo discurso. Se trata de un *miedo a la descomposición*.

Este miedo a la descomposición está alimentado permanentemente por una *retórica de la descomposición* que se produce, en gran parte, por medio de una *maniobra psicológica* (*Psikolojik Harekat*) bajo control de *servicios oscuros*, que están detrás de varios incendios y asesinatos nacionalistas (entre ellos el de Hrant Dink). Pero una reflexión policial sobre este tema no es el objetivo de este artículo. Siguiendo a Michel de Certeau, lo que cuenta para nosotros son las formas de consumir y utilizar esta retórica; así como la *producción secundaria* de la misma retórica por parte de los individuos.

Este miedo se alimenta mediante escenarios de “complots preparados por las fuerzas extranjeras para descomponer Turquía”. Prácticamente en el total de las entrevistas que hemos llevado a cabo, pudimos constatar esta retórica de la descomposición, con versiones variadas: “están los que hacen estallar las tensiones sociales o culturales”, “los judíos recuperan poco a poco las tierras turcas”, “los americanos quieren descomponernos para recuperar nuestras minas de boro, que es la fuente de energía del futuro y de la cual Turquía posee el 70% de las reservas mundiales”; “los cristianos quieren degenerar nuestra cultura y hundir nuestra moral, para después recuperar nuestras tierras”, “los misioneros quieren transformar nuestra identidad”, “los armenios o los sirios, quieren que reconozcamos el genocidio para ocupar una parte de nuestros territorios”, etc.

La *retórica del complot* se construye sobre las incertidumbres y el sentimiento de inseguridad. La razón de los problemas sociales, políticos y culturales se busca y encuentra en el exterior, y la ficción del complot se construye como una *macroexplicación*. Esta macroexplicación que mira “desde arriba y desde fuera” mira después el interior y explica también el micronivel. El elemento clave para explicar la descomposición es “la provocación de los traidores”. Generalmente estos traidores son los intelectuales demócratas, los kurdos o los armenios... “pagados por los enemigos de Turquía” y que aparecen como “los subcontratistas de los creadores de estos complots”. Como ejemplos de *provocación* se pueden citar las manifestaciones de los grupos de izquierdas o kurdos reclamando sus

derechos étnicos, pero también actividades intelectuales tales como la organización de una conferencia sobre el pasado otomano y el lugar de los armenios, que se llevó a cabo en 2006. Varias de estas actividades recibieron ataques de grupos ultranacionalistas y fueron testigos de tentativas de linchamiento; según la retórica nacionalista, los círculos liberal-demócratas habían “provocado a nuestro pueblo”.

Finalmente, es cierto que es bastante frecuente ver masas *provocadas*; pero también tenemos que entender por qué se sienten provocadas tan fácilmente. Por esta razón planteamos la siguiente cuestión: “¿Por qué nos sentimos provocados tan fácilmente? Aceptemos que haya provocadores, ¿tan fáciles somos de engañar? ¿Somos ignorantes, estúpidos?” De acuerdo con las respuestas que recibimos, la explicación generalmente aceptada puede ser formulada de la manera siguiente: “El peligro de descomposición y la provocación tienen su origen en el exterior, pero nosotros tenemos el potencial de descomponernos”. Se puede dar un ejemplo bastante representativo al respecto a partir de las declaraciones de Ethem, un *ülkücü* d’Adapazari. Según Ethem –volvamos a precisarlo: él es “un buen nacionalista”–, “la nación turca es ingenua” y no merece que se le otorgue una confianza total. Veamos un fragmento de la conversación que mantuvimos con él:

- “¿Cree usted en el peligro de la división?
- Yo creo que el peligro de la división de Turquía es inminente.
- ¿Lo dice en serio?
- Sí, Turquía es un país que puede ser fácilmente dividido y descompuesto.
- ¿Por qué? Incluso Adapazari con sus ‘72 naciones’ vive muy bien.
- Adapazari vive muy bien. Pero si el mal se pone en acción, si un provocador grita ‘¡Muerte a los georgianos!’ y mata un georgiano y si otro mata a un miembro del DEHAP (partido político kurdo), en una semana todo se verá turbado.
- ¿Tan ingenua es nuestra gente?
- Por supuesto que nuestra gente es tan ingenua. Cuando usted mira los acontecimientos políticos, especialmente el terrorismo, ¿acaso no hay complot?
- Yo no conozco ningún complot. Los complots los imaginamos; no tenemos ningún documento al respecto. Además siempre es posible generar mil escenarios diferentes de complot.
- Pero es evidente que nos sentimos provocados fácilmente. Mire usted un partido de fútbol; si un espectador se agita y le da un puñetazo a alguien, la cosa termina como en las peleas de bar de las películas americanas; todo el mundo empieza a darse puñetazos. Tenemos esa enfermedad.
- Entonces, ¿qué tipo de nación es esta?
- Esta nación es una nación que no ha conseguido ganar y que no ha podido asentar la cualidad de ser una nación”. (Ethem, Adapazari)

Este miedo a la descomposición no carece de fundamento, pero no sucede tal y como o plantea la retórica nacionalista. El Estado autoritario y sus políticos, al no tomar en cuenta otra forma de modernización y al no reconocer la dinámica del cambio, se convierten ellos mismos en la causa de las crisis. La crisis kurda, la crisis del laicismo frente al islam, las etnicidades, las diferentes religiosidades, incluso las competencias entre ciudades vecinas pueden ser todas ellas potenciales de tensión o de polarización. Los términos que pueden resumir todas estas tensiones son la “comunitarización” y la “descomunitarización” o la reconstrucción permanente de las fronteras entre los diversos tipos de pertenencia.

En primer lugar, podemos decir que una comunidad se imagina mediante sus referencias *culturales* y que gracias a esta dimensión cultural la comunidad establece su coherencia y ofrece una imagen *total de sí misma*. Sin embargo, la visibilidad total de la identidad de una comunidad no da una idea clara de su formación en el interior de la comunidad. Incluso si una comunidad establece una red de solidaridad en el interior y desde fuera da una imagen de individuos “idénticos” entre sí, desde el interior nunca se la percibe como homogénea. A esto se puede añadir también que, en tiempos y localidades diferentes, una comunidad con el mismo nombre se reproduce de una manera muy variada gracias a la movilidad y a las diferentes relaciones con el prójimo. Lo que explica Emir (un ex islamista) sobre la comunidad islámica en Konya, muestra la descomposición socioeconómica en el seno de la comunidad islámica pero también de los otros:

“Ya no hay relaciones cercanas como antes. Hay un grupo de cinco personas ricas en el seno de una comunidad (hermandad); siempre están entre ellos. Hay también otro grupo de cinco personas, pero que son pobres; también ellos están siempre juntos. Por la noche, cuando están todos juntos (los ricos y los pobres) conversan, piensan las mismas cosas; pero cuando salen de la reunión de la comunidad, los que siguen frecuentándose y bebiendo juntos el té, son los miembros de la comunidad que son del mismo nivel económico... Cada uno va con los de su medio, a pesar de que tienen lazos de comunidad religiosa entre ellos. Pero incluso cuando no tienen lazos comunitarios sucede lo mismo. Gente que miran juntos un partido de fútbol, en otra relación, pueden ser muy negativos unos respecto a los otros. En el caso de la gente votante del mismo partido político también ocurre lo mismo... después de un tiempo, dos vecinos que han crecido juntos pueden seguir viviendo en barrios diferentes. Uno se hace rico y se va. Tal vez se construirá una casa más lujosa... tal vez es necesario para no desmoralizar al otro, no lo sé”. (Emir, cuarenta años, Konya)

En esta declaración aparecen algunos ejes que podemos retener para comprender cómo las identidades se transforman en “enemigos” o, de manera más sencilla aún, cómo entran en relaciones de tensión. Sin duda, esta tensión está en relación con las condiciones físicas; hay una correspondencia con una dimensión material. Por ejemplo, un

individuo “se une a la guerrilla en la montaña, porque no tiene otra esperanza”, “lo hace porque está desesperado y tiene la necesidad de acercarse a una puerta, a una comunidad o una identidad”. Y cuando los otros empiezan “a ser dañinos para él, éste intenta alejarse”. Estas *razones materiales* explican la dinámica ordinaria de la comunitarización. Sin embargo, con la aproximación de Emir, también es posible decir que las prácticas diferentes de unos desestabilizan el capital económico, social y cultural de otros. Por ejemplo, un individuo de una cierta comunidad de musulmanes quiere vivir su riqueza separadamente, en su barrio de chalets, porque la pobreza del *otro* corre el riesgo de poner en cuestión esta riqueza que practica. Un ejemplo más cultural pueden ser las prácticas del ayuno de Ramadán. Concretamente, hacer el ayuno en un entorno que no lo practica o al revés, no ayunar en un entorno que ayuna, es un tema recurrente que genera debates e incluso tensiones. Porque alguien que ayuna corre el riesgo de poner en cuestión a aquél que no ayuna; este no se sentirá cómodo o viceversa. Más allá del caso concreto de la práctica del ayuno, a nivel más abstracto, ser creyente o no-creyente también posee el potencial del mismo tipo de cuestionamiento. A fin de cuentas, cuando se piensa en el contexto del nacionalismo, se puede entender que alguien que hable en kurdo ponga en cuestión “el hablar en turco”. Dicho de otro modo, una situación vivida normalmente por alguien (un kurdo) molesta a otro (un turco). En general, son los estados de normalidad y de confort establecidos por alguien a nivel físico, material y sentimental los que se ven *molestados*. Es el grado de esta molestia lo que impulsa a este individuo a impedir la normalidad del otro e intervenir para recrear su propia normalidad. Siguiendo la argumentación de Emir, si los individuos no se “enriquecen” juntos, si no han vivido una experiencia común en todos los sentidos del término, aún cuando parecen estar fusionados se disocian. Por otra parte, a medida que las ciudades crecen rápidamente con la inmigración y que se realiza la mezcla de la sociedad, este tipo de encuentros se hace inevitable. Y en esta situación de encuentro que incrementa las relaciones complejas de la ciudad, existe una búsqueda permanente por constituir nuevas comunidades *imaginadas*, pero estas comunidades nunca son permanentes, se disuelven a medida que se van constituyendo.

Adapazari, una ciudad que se encuentra a un centenar de kilómetros al este de Estambul, contiene varios grupos étnicos y se la define irónicamente como la ciudad en la que conviven un total de “72 naciones”. Debido a esta pluralidad, la cuestión “¿de qué nación eres?”, que extraña a los visitantes, es aceptada como normal. Si por una parte esta estructura multicultural de Adapazari designa una comunidad de individuos que “viven juntos con su diferencia”, por la otra, contiene indicios para comprender la cuestión de las identidades que pueden expresarse o no, pero poniendo también el acento sobre la identidad nacionalista turca.

En Adapazari los *manavs*, una comunidad que parece ser la más autóctona, son reconocidos por los habitantes de la ciudad por “su falta de nacionalismo”, es decir, por

su falta de apego a su raíz étnica. Lo cual indica recíprocamente que los otros grupos étnicos (los lazes, los circasianos, los abhazes, los georgianos, los bosnios, los albaneses, los kurdos, etc.) que se instalaron prácticamente todos en la ciudad en un período relativamente reciente (a raíz de los éxodos de la Primera Guerra Mundial, de los intercambios de poblaciones o de la cuestión kurda de los años posteriores a 1980) están más apegados a su etnia. Las entrevistas que hicimos con estos grupos (excepto los kurdos) revelaban dos dimensiones capitales en su discurso: un nacionalismo turco y un comunitarismo étnico. Estas dos dimensiones reflejan una incertidumbre sobre su pasado, así como sobre su futuro. Se trata de una defensa, de la defensa de una identidad que no logra instalarse ni consolidarse. Desde el círculo más pequeño de sociabilidad hasta el que cubre al conjunto de la sociedad, el carácter y la fuerza del discurso varían. Pero en cualquier caso, cuando se trata de apropiarse de un lugar o ante un lugar que no ofrece confianza, es posible apelar a ese sentimiento identitario que se hace visible como *nacionalismo*, incluso si las referencias que lo constituyen (religión, secta, religiosidad, etnicidad, ciudad, etc.) varían. En cierta manera, todos estos grupos étnicos (con la excepción de los manavs, que son *autóctonos* desde hace mucho tiempo) que se sienten ya sobre una tierra que se mueve, y para los cuales el éxodo puede volver en cualquier momento, se encuentran frente a un nuevo *peligro* causado por los kurdos, que son percibidos como una nueva razón de desestabilización. De este modo, cada comunidad (excepto los kurdos), que teme también al otro, se asocia con los otros, sin por ello abandonar su comunitarismo, en un *nacionalismo turco* sesgado, señalando a los kurdos como chivo expiatorio y peligro contra el cual hay que crear la unidad imaginada.

El caso de Adapazari revela la descomposición etnicista y la recomposición nacionalista. Por otra parte, en varias ciudades anatolianas es posible ver otra forma de comunitarismo o de nacionalismo, fundada sobre la identidad de la ciudad. Por ejemplo, la respuesta de Kazim, que entrevistamos en Çorum, una ciudad del centro del país y al cual preguntamos si se definía como “nacionalista” revela este tipo de nacionalismo local:

“Por supuesto, me defino también como nacionalista turco pero, como vivo en Çorum, soy primeramente nacionalista de Çorum. Sólo después considero mi país. Digo esto con relación al lugar en el que vivo. Que no haya malentendido: en Turquía las palabras son elásticas y van en todos los sentidos. Primero soy nacionalista de las tierras en las que vivo, después generalmente soy nacionalista de Turquía”. (Kazim, cuarenta y cuatro años, Çorum)

El *nacionalismo de ciudad* no es una identidad propia de Kazim; podemos encontrar un lenguaje parecido un poco por todas partes; tomemos el ejemplo de Erial de Trabzon, que no sólo está orgulloso de su ciudad sino que la reivindica como una identidad con todas sus particularidades.

“Yo nací y crecí en Trabzon, hay nacionalismo de Trabzon en mí... tengo todo lo que hace falta de lo que alguien de Trabzon puede tener. Me gusta”. (Erdal, treinta y dos años, Trabzon)

Señalemos que Trabzon, el antiguo Pontus que contaba también con una población de origen griego, es una ciudad que había sido aceptada como una estrella de la región del mar Negro, pero que se degradó mucho económicamente con el tiempo, lo que generó una emigración considerable. Hoy en día, la ciudad da de qué hablar especialmente por su equipo de fútbol, que permanece como una de las escasas marcas de la ciudad, y por su nacionalismo turco, como si quisiera olvidar su pasado griego y limpiar las ruinas de ese pasado. A estas particularidades se añade también la adoración por las armas que es aceptada como un “hobby común”, que forma parte integrante de ser “un hombre”. Añadamos también un *detalle*: el asesino de Hrant Dink y el equipo que se creó para este triste asunto eran jóvenes de Trabzon.

Por las declaraciones de Kazim y de Erial, se descubre la ambigüedad de la identidad “nacionalista”: lo que cuenta no es el *territorio nacional* sino más bien *un territorio, un lugar* al cual se pertenece y al cual se quiere pertenecer. El nacionalismo se revela como una identidad media que se dirige a todo tipo de deseo de identidad, y el paso entre una identidad local y nacional no es muy difícil. Para expresarlo más explícitamente, se podría decir que la ciudad presenta, a una escala reducida, un modelo condensado de la estrategia nacional. La retórica que se produce en la estrategia nacionalista que intenta responder al sentimiento de inseguridad a nivel nacional, es adaptada al caso de las ciudades. El discurso de unión y de integridad, que es válido para el país en su conjunto, se refleja en el nivel de la ciudad y, paradójicamente, en nombre de la unión, separa las ciudades anatolianas unas de otras. Por otra parte, produce la misma consecuencia en la ciudad: la cuestión de la seguridad también es vivida en la ciudad, la cual se descompone bajo el discurso de la unión y de la integridad.

Lo exterior a la ciudad está formado por las *otras* ciudades. La ciudad está rodeada por fuerzas competitivas, que agotan los recursos del Estado y que terminan por transformarse en enemigos para la supervivencia de la ciudad. Nunca hubo *guerra abierta* entre las ciudades en el aspecto económico, pero hay ocasiones en las que se manifiestan estas tensiones y animosidades, por ejemplo, en los partidos de fútbol. Los ejemplos son múltiples; a las tensiones que estallaron como consecuencia de los partidos de su equipo de fútbol y que perduraron durante largos años entre Sivas y Kayseri, Bursa y Eskisehir, se añadió recientemente la que ha tenido lugar entre Elazig y Malatya. El contenido de los eslógans de los espectadores de los dos lados era revelador e indicaba una fractura que sobrepasaba el contexto del fútbol; unos y otros se acusaban de pertenecer al PKK o de ser armenios, los “peligros” por excelencia que vienen de “fuera” y que se atribuyen en este caso a los vecinos.

CONSTRUIR FRONTERAS EN LA HISTORIA

Antes de concluir, abordemos nuestro punto de partida, es decir, ese malestar vivido con la historia, esta historia que no ofrece confianza, por culpa de las conmociones, de la imposibilidad de tener un lugar fijo tranquilo, “una casa”, “un hogar propio”.

Paralelamente a la globalización, las fronteras en el espacio y en el imaginario se hacen ambiguas; se dilatan tanto que se estrechan. Al mismo tiempo, las fronteras en la Historia (con una H mayúscula) también se hacen ambiguas; llegan a nuestros días pequeñas historias de memoria, historias alternativas más allá de las fronteras de la Historia. En el transcurso de las entrevistas que hemos llevado a cabo, incluso si la mayor parte del tiempo hemos escuchado hablar de una “historia común”, nos parece más coherente hablar más bien de “historias” fabricadas a partir de las experiencias personales de los individuos y en su conversación con las narrativas de la historia oficial o dominante. Precisamente, según Frieze y Wagner, no hay “historia común” sino más bien y siempre experiencias plurales. El nacionalismo es una operación que tiene la intención de crear una representación específica del pasado. Esta operación no se hace en el pasado, sino en el presente y contiene una interacción entre los dos. La historia no es una referencia para explicar el presente de una manera determinista, del mismo modo que el presente tampoco es una fuente para explicar el pasado. Sin tener en cuenta el pasado, es imposible entender el presente, porque el mundo actual es una creación salida de las posibilidades plurales que existieron en un tiempo anterior (Frieze et al., 1999).

Una conceptualización significativa que vincule la historia y el presente parece residir en el sentido que la historia tiene para el discurso y las acciones del presente. De acuerdo con esta idea, la historia puede ser calificada como una síntesis de *rastros* de las acciones del pasado en el presente, así como la apropiación del pasado en el imaginario del presente. En consecuencia, la historia puede ser aceptada como una referencia que otorga fuerza al presente, que abre camino para las nuevas ideas; pero también que limita estas ideas e impide la reflexión alternativa. Las prácticas culturales vividas en el pasado dejan rastros, y la cultura es la representación del pasado en el presente. Según Frieze y Wagner, la interpretación del pasado se hace desde el presente, con relación al lugar actual y en las condiciones y relaciones de hoy en día. Pero en todos los casos hay un vacío entre el pasado y el presente, y este vacío es ocupado por la gente de hoy en día con la intención de hacer el presente *habitable*.

Durante nuestras entrevistas, hemos constatado que la historia de Turquía o pasajes de esta historia fueron evocados como *citaciones* en la elaboración de los diferentes discursos de nacionalismo. Los conocimientos fragmentados adquiridos sobre los acontecimientos del pasado aparecen como puntos de apoyo para explicitar o legitimar los sentimientos que siguen existiendo o que se han extenuado. Las narraciones que vienen de la socialización

nacional y los recuerdos de ciertos eventos vividos en el entorno y transmitidos de generación en generación juegan un papel primordial en la construcción del presente. En este sentido, toda referencia que venga del pasado próximo o lejano puede ser una referencia para el presente: las victorias, las derrotas, las tragedias, los éxodos, etc.

La Primera Guerra Mundial, el desmembramiento del imperio otomano, las masacres de los armenios, la invasión de Anatolia, son más o menos inculcadas a las masas, de acuerdo con la ideología oficial, y este *saber* continúa su actividad en el presente. La razón por la que este período está tan activo en la estrategia nacionalista actual y en las ficciones fragmentadas de los nacionalismos reside sin duda en el hecho de que se erige como necesidad para *hoy*. En la atmósfera de inseguridad del presente, el pasado, sobre todo el *pasado fundador*, funciona como un discurso que es susceptible de formular una identificación con el pasado y crear así una consciencia a propósito del peligro inminente. En este contexto, el caos de principios del siglo XX, por medio de la “cuestión armenia” se hace concreto. La cuestión armenia se convierte en una referencia capaz de resumir dicho período y de construir el *nosotros* que podría habitarse. A través de esos *conocimientos históricos* popularizados, facilita la formulación de una lengua común y la definición de *nuestros* enemigos (*la traición*). Señalaremos, sin embargo, que todos estos períodos, los puntos de fracturas, los sufrimientos o los odios no siempre se explican de una manera explícita y abierta; la mayor parte del tiempo forman parte de otras narrativas y sus rastros se dejan sentir en un largo abanico de discursos.

En último lugar, hagamos referencia a Mete, con quien nos entrevistamos en Erzurum, la ciudad que reproduce una dimensión de su identidad por medio de la cuestión armenia, pero en el sentido inverso, es decir, no en la masacre de los armenios sino en la masacre de los turcos por los armenios. Lo que Mete cuenta, reproduciendo lo que había relatado su abuelo, es una historia llena de sufrimientos causados por los armenios; pero sobre todo su relato desvela una dimensión central en la instrumentalización de la historia, a saber, *la memoria selectiva*. Empieza contando cómo los rusos invasores dejaron los territorios de Erzurum después de la revolución bolchevique en 1917 y cómo los rusos incitaron a los armenios: “¡vengaos ahora y recuperad vuestras tierras!” Y los armenios “se vengaron”: las mezquitas quemadas con los musulmanes dentro, las jóvenes violadas, las mujeres embarazadas matadas con bayonetas hundidas en su vientre. La construcción de la memoria colectiva en la que participa Mete comienza en 1917, dos años después de 1915, la fecha de las masacres de los armenios. La memoria *elige* la fecha para orientarse y olvida el período precedente en el cual cientos de miles de armenios fueron deportados y masacrados. Señalemos que, de una manera interesante, esta historia, que prefiere olvidar el año 1915, se parece a las narrativas utilizadas en la construcción de la historia e identidad colectivas armenias que, erigen precisamente 1915 como un *trauma elegido* y una fecha fundadora⁶. Finalmente la historia también está fragmentada por fronteras, para instalar en ella nichos que aseguren la paz para el presente y para no vivir la culpabilidad permanente.

A MODO DE CONCLUSIÓN: EL NACIONALISMO COMO DESCOMPOSICIÓN

La sociedad turca vive directamente los efectos de la globalización. Estos efectos crean consecuencias reflexivas, nuevas posibilidades, pero al mismo tiempo, los riesgos encontrados por la sociedad varían y aumentan. En el mundo, pero también en Turquía, las ficciones de la modernidad, con el Estado-nación a la cabeza, ya no pueden permanecer intactas. La identidad nacional moderna que hace más de 200 años era una nueva ficción de *casa* que aseguraba la cohabitación de diferentes etnias y religiones no reconforta ya a unos individuos cada vez más globalizados. Nuevas formas de comunidades rempazan a la nación, que ya no logra dar respuesta a estos asuntos. La nación está abierta a vientos que vienen de arriba —de lo global— pero también de abajo —de lo local, de lo cotidiano. La cultura, en tanto que reserva de sentido, y las referencias se hacen cada vez más complejas. En lo sucesivo *el exterior* no es sólo un exterior sino que penetra el interior. Todo lo que estamos viviendo muestra que la idea de la nación como casa ya no puede existir. Un sentimiento de inseguridad en todos los sentidos del término desestabiliza a los individuos que buscan nuevas *casas acogedoras*. Sin embargo, independientemente de la intensidad de este deseo, no es fácil realizarlo. En esta situación de complejidad, diferentes lenguajes no pueden asegurar la armonía y la comunicación total. No es posible construir un lenguaje que logre acoger a todos los individuos —o su casa— juntos.

A pesar del hecho de que un lenguaje compartido no se puede producir, la estrategia nacionalista que resiste contra los riesgos de lo global, produce un lenguaje ineludible mediante sus símbolos y obliga a la conformidad. Este lenguaje se parece a un *edificio de hormigón*. La estrategia presenta una forma rígida de construcción, un discurso al que hay que adaptarse sobre el territorio que controla. Todos los edificios sobre este territorio se parecen; todos están compuestos por ladrillos de cemento, de mortero; tienen líneas duras, las líneas redondeadas y flexibles no están permitidas. Tienen tres plantas, cinco, ocho o diez plantas; pero desde las ciudades de vacaciones hasta los chalets arrastran la misma preocupación práctica: es como un *prêt à porter*. Como el modelo ya está, se acepta tal cual, representa la facilidad, lo barato, lo común y corriente, que no implica riesgo ni creatividad. Con estas apariencias, se parecen a edificios en los cuales vivimos por *necesidad, por el momento*.

Todos los edificios contruidos por los islamistas, los kurdos, los lazes del mar negro, los circasianos son idénticos y están mal hechos. En Erzurum, la ciudad más nacionalista; en Antakya, la más multiculturalista; en Çorum y en Maras, los “tigres calvinistas” del éxito económico anatoliano; en Estambul, la más cosmopolita, todos los edificios *modernos y nuevos* son iguales. Sólo las casas antiguas (de los turcos, de los armenios, de

los griegos, de los árabes) que han podido sobrevivir a la usura de la historia han conservado su aspecto diferente. Sin embargo la diferencia más importante se esconde en el interior de estos edificios de hormigón. El interior de estos edificios lleva un carácter de *casa*; de casas orientales, arabescas, occidentales, modernas, tradicionales; casas en las cuales se puede entrar con los zapatos o sin zapatos; casas que llevan los trazos de los inmigrados, gente de Kars, de Erzurum; interiores de casas ricas o pobres; bibelots, fotos, pinturas, recuerdos, coranes colgados en la pared, pinturas del santo Alí adorado por los alevíes... *nidos vivos*.

El edificio de hormigón y el interior de estas casas forman parte del mismo conjunto y al mismo tiempo están en conflicto. La resistencia contra el discurso del edificio de hormigón, este nacionalismo moderno, surge del propio interior de estos otros edificios, de estas casas que se reproducen. Hasta ahora todos los movimientos sociales, a saber, el Partido Demócrata (de los años cincuenta), el movimiento obrero, la izquierda, el islamismo, el movimiento kurdo y el movimiento que hoy se presenta como nacionalista, se expresaron acompañados del control del edificio de hormigón. La distinción entre el edificio de hormigón y la cálida casa y su cohabitación corresponden a la distinción entre la esfera pública y la privada. A medida que se desciende hacia la esfera privada, nos desvestimos de la apariencia exterior *necesaria*. A medida que salimos a la esfera pública vigilada por las torres de control de la estrategia, cada uno intenta expresar su deseo de supervivencia, de felicidad, de igualdad y de respeto por su diferencia por medio del lenguaje de la estrategia. Aún cuando este lenguaje no permite asegurar un sentimiento común, impone *palabras comunes*; los individuos, los grupos y las comunidades identifican su sentimiento de inseguridad con la inseguridad de la estrategia. El discurso de la estrategia, “¡hay complots que se han construido para dividirnos!”, “¡el mundo entero nos ve como enemigos!”, se impone en Çorum o en Çanakkale y se transforma en un discurso de miedo local.

Con este miedo los individuos instauran nuevos mitos, *memorias y autobiografías*, con la intención de hacer *vivable* el presente; instrumentalizan los antiguos relatos transmitidos de generación en generación. Estas historias se tocan entre ellas en el entorno cercano y en la vida cotidiana y facilitan la coexistencia. Dicho de otro modo, *abajo*, en el seno mismo de la vida social, una armonía continúa su vida. Sin embargo *arriba*, el mundo de los discursos y de las ficciones de la estrategia rompe esta armonía. El lenguaje de la *casa* se hace invisible. La casa que no consigue hablar, con la intención de superar su mutismo se gira hacia la retórica nacionalista. Aún alimentando y subvirtiendo esta retórica, alimenta también el mutismo. En una falta de voz propia, la frustración aumenta y se acelera. Bajo la dominación común de la lengua del nacionalismo, la lucha por la sobrevivir (o vivir) continúa, componiendo y recomponiendo nuevas uniones y separaciones, como las clases sociales, los hinchas de fútbol, las *comunidades sociales*, las comunidades interculturales. Mientras haya una recomposición permanente, los prejuicios, las reacciones nacionalistas se reproducen reflexivamente.

Los individuos que hasta ahora no han sido respetados, y las memorias que llevan consigo, buscan de manera trágica enemigos en los objetivos mostrados por la estrategia y se vengan de sus traumas. Para vaciar sus sufrimientos, quieren ver este sufrimiento en los otros. Construyen su comunidad con la lengua del amo y se rebelan. Los nacionalismo constituidos mediante los miedos, crean también frente a ellos grupos que se alimentan de miedos.

Notas

1. Retomado por François Georgeon, *Suyu Arayan Adam'i Yeniden Okurken (Releyendo 'El hombre que busca el agua')* (GEORGEON, 2002: 23-36).
2. La investigación sobre el terreno se realizó mediante entrevistas cualitativas a 97 personas en 17 ciudades diferentes de Turquía.
3. Para una utilización similar de los conceptos "táctica" y "estrategia" véase Kentel (2006)
4. También conocidos como "lobos grises". Son los simpatizantes del Partido del Movimiento Nacionalista (MHP).
5. N. del T.: Un sólo concepto "étrangeté" recoge la ambigüedad entre lo extranjero ("Que es o viene de país de otra soberanía, según la primera acepción de la RAE) y la extrañeza. A pesar de optar por la traducción "extrañeza" no hay que olvidar en el original francés el término tiene también una acepción referida a la condición del extranjero.
6. Por lo que respecta a "historia elegida" y "trauma elegido" véase Cerulo (2002) y Volkan et al. (2002)

Referencias bibliográficas

- CERTEAU, Michel de. *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*. París: Gallimard, 1990.
- FRIESE, Heidrun y WAGNER, Peter. "Not all that is solid melts into air: Modernity and contingency". En FEATHERSTONE, Mike y LASH, Scott (eds.). *Spaces of Culture: City, Nation, World*. London: SAGE, 1999. P. 101-115.
- GEORGEON, François. "Suyu Arayan Adam'i Yeniden Okurken". En *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Ansiklopedisi: Milliyetçilik*, Vol: 4. Estambul: İletişim yay., 2002.
- CERULO, Karen A. *Culture in Mind, Toward a Sociology of Culture and Cognition*. "Sección IV: Storage and Retrieval: An Introduction". New York, London: Routledge, 2002.
- KARADENİZ, Harun. *Olaylı Yıllar ve Gençlik* (Les années des événements et la jeunesse). İstanbul: May yay, 1979. P. 10-11.
- KENTEL, Ferhat. "Du 'ghetto' à l'intercultural': expériences euro-turques en Allemagne et en France". *Revista CIDOB d'Afers Internacionals, L'intercultural en acte, identités et émancipations*. No. 73-74 (Mayo-Junio 2006) Barcelona: Fundación CIDOB. P. 301-330.

KENTEL, Ferhat ; AHISKA, Meltem. y GENÇ, Fırat. *Milletin bölünmez bütünlüğü': Demokratikle me sürecinde parçalayan milliyetçilik(ler)* (La integridad indivisible de la nación: los nacionalismos que dividen en el proceso de la democratización) Estambul: TESEV, 2007.

VOLKAN, Vamık D. y ITZKOWITZ, Norman. *Türkler ve Yunanlılar, Çatışan Komsular*. Estambul: Baglam Yay., 2002.